

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

197 | 2011

Des Tsiganes impossibles ?

Musique et gestuelle dans les rituels de “possession” ou de chamanisme

Émilie Maj



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22637>

DOI : 10.4000/lhomme.22637

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 février 2011

Pagination : 93-110

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Émilie Maj, « Musique et gestuelle dans les rituels de “possession” ou de chamanisme », *L'Homme* [En ligne], 197 | 2011, mis en ligne le 18 février 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22637> ; DOI : 10.4000/lhomme.22637

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© École des hautes études en sciences sociales

Musique et gestuelle dans les rituels de "possession" ou de chamanisme

Émilie Maj

- 1 LE NUMÉRO 19 des *Cahiers de musiques traditionnelles* édité par Laurent Aubert est consacré à la musicalité et à la danse au cours des rituels chamaniques et de possession dans les sociétés dites traditionnelles. L'ouvrage réunit les communications de huit des intervenants d'un colloque interdisciplinaire intitulé « Entrez dans la transe ! Musique, chamanisme et possession », qui s'est tenu au Musée d'ethnographie de Genève, les 20 et 21 mai 2005. Cette conférence pluridisciplinaire, qui a rassemblé des ethnomusicologues, des anthropologues et des historiens, a également laissé place à des interventions moins académiques comme celles d'ethnopsychiatres, par exemple. Deux concerts ont aussi ponctué de manière fort opportune ce colloque, l'un de chants de femmes du Maroc, l'autre d'un groupe de musique ethnique de Yakoutie.
- 2 La lecture de cet ouvrage inspire une réflexion sur la pratique du geste et du son dans la relation aux esprits. Elle conduit, en particulier, à se pencher à nouveau sur la question de l'« authenticité » du comportement désigné par le terme de « transe », usage que les chercheurs ne critiquent pas toujours. J'en propose un commentaire en quatre points. Je reviendrai, dans un premier temps, sur les personnages du chamane et du possédé et sur les termes de « musiquant » et « musiqué », empruntés à Gilbert Rouget, en proposant l'étude d'un cas sibérien. Puis, j'examinerai le geste et la parole en tant que modes de représentation des esprits, ce qui me conduira à me pencher, troisièmement, sur la question du syncrétisme et de l'adaptation des rituels aux changements sociaux et religieux. Pour finir, je m'interrogerai sur la nécessité d'« entrer dans la transe » et de rechercher l'authenticité dans le comportement et le fait de chamanisme ou de possession¹.

Le chamane, le possédé, "musiquant", "musiqué" ?

- 3 Les termes de chamanisme et de possession ont été placés, par les chercheurs occidentaux, dans des catégories distinctes l'une de l'autre et chacun cristallise des représentations populaires de deux personnages définis comme *le chamane voyageur au monde des esprits* et *le possédé incarné par un esprit*.
- 4 Les expressions chamanisme et possession ne renvoient pas aux mêmes catégories étymologiques. La première est entrée dans la culture occidentale par un emprunt à l'archiprêtre Avvakum, qui, exilé en Sibérie après le schisme de l'église orthodoxe à l'aube du XVIII^e siècle, le fit apparaître dans son récit de voyage en 1699. Si différentes hypothèses subsistent quant à l'origine de ce mot², la plus vraisemblable le relie à une étymologie toungouse et signifie « remuer le bas du corps » (pour les animaux durant la période du rut) et « chamaniser ». En mongol et dans les langues toungouses, le terme veut dire « sauter, faire des bonds, donner des coups de tête » (Hamayon 1990 : 493-498). Le chamane ayant pour rôle d'établir un accord entre la communauté et les esprits de la forêt donneurs de gibier, il cumulait plusieurs fonctions : guérisseur, magicien, chef de clan, devin... C'est ce qui donnait à penser aux intellectuels du début du XX^e siècle qu'il n'y avait pas de religion chamanistique. Aujourd'hui, aussi bien dans la littérature scientifique que dans les publications de vulgarisation, les termes de chamanisme et chamane sont utilisés au-delà de la Sibérie, pour désigner des phénomènes religieux dans le nord et au sud de l'Amérique, au Japon, en Corée, au Népal, en Australie mais aussi en Afrique. L'opposition est difficile à faire entre le chamanisme, dont l'étymologie repose donc sur une langue autochtone, et le terme de possession, qui désigne dans nos langues un état et n'est pas rattaché à une aire culturelle propre. Il fait référence à l'incorporation³ d'un esprit par une personne lors du rituel. Généralement, comme le montrent les chercheurs étudiant les rituels classés dans cette catégorie, la personne représentant l'esprit est différente de l'officiant rituel. Ainsi les tailleurs-musiciens Damai, dans les cultes domestiques de l'Uttaranchal en Inde du Nord, ne peuvent recevoir aucune initiation, mais leur présence est requise pour accompagner musicalement les rites (Bernède, p. 57).
- 5 Pour Bertrand Hell, chamanisme et culte de possession sont des « procédés efficaces » (1999 : 29) qui donnent sens aux choses lors d'une rencontre entre l'initié et l'invisible, dont la symbolique est partagée par l'ensemble de la société (*ibid.* : 83). Le chamane et le possédé sont donc pour lui les « maîtres du désordre », capables de gestes efficaces pour soulager les malheurs (*ibid.* : 29).
- 6 Selon Gilbert Rouget (1990), le chamanisme serait passif à la différence de la possession qui revêtirait un caractère actif. Par le biais de la musique, le chamane entrerait, de sa propre volonté, en transe : il est « musiquant ». La possession, en revanche, resterait un phénomène passif car le possédé la subit : il est « musiqué », autrement dit, la musique est jouée pour lui par d'autres participants au rituel (*ibid.* : 441). Rouget note que cette dualité s'ajoute à trois autres types d'oppositions : la première, entre voyage chamanique chez les esprits et visite des esprits par le possédé, la deuxième entre une maîtrise des esprits par le chamane et une soumission du possédé aux esprits, et enfin, une transe voulue par le chamane et une transe involontaire du possédé (*ibid.* : 252-253). En fait, comme nous allons le voir, certains rituels chamaniques ont pour objet, à la fois, la quête de l'âme et la guérison par un « exorcisme » de l'esprit responsable de la maladie aux yeux des hommes.

- 7 La dichotomie, sans cesse rappelée par les catégories dualistes proposées par les scientifiques et acceptées comme telles par les auteurs et leurs lecteurs, doit cependant être remise en cause car le chamane, par exemple, ne fait pas que voyager mais il peut incorporer des esprits. De même, dans certains cultes de possession, le possédé se comporte aussi en chamane. Dans l'aire sibérienne, selon Roberte Hamayon, « le seuil n'est jamais tranché entre chamanisme et possession, définis tels qu'ils le sont d'ordinaire » (1990 : 451).

Des figures complémentaires du "musiquant" et du "musiqué"

Un exemple sibérien

- 8 Je propose d'éclairer la complémentarité entre les fonctions de musiquant et de musiqué par le commentaire d'un exemple sibérien iakoute⁴ où le chamane est à la fois musiquant et musiqué, possédant et possédé. Je m'appuierai sur les deux métaphores mises en avant par le rituel : celles du chamane monté (cheval) et du chamane montant (cavalier), où le chamane est à la fois musiquant et musiqué, possédé et chamanisant.
- 9 L'efficacité du rituel est liée à la jonction de deux images : celle de la monture et celle du cavalier⁵. En effet, le chamane appelle son tambour « son cheval » et l'utilise pour voyager auprès des esprits. Il est en même temps un cheval et un cavalier : au dos de son costume est attachée une courroie (parfois une chaîne) désignée en iakoute comme des « rênes » (Khudiakov 1969 : 324). Celles-ci sont tenues par un auxiliaire appelé *kuturuksut* (litt. : « celui qui tient la queue [*kuturuk*] » [Samsonov 1996 : 64 ; voir aussi Hamayon 1997 : 199]).
- 10 Deux figures contiguës apparaissent : d'un côté, l'auxiliaire *kuturuksut*, cavalier tenant le chamane étalon, et, de l'autre, le chamane cavalier encourageant son tambour-cheval en battant contre sa paroi. La courroie qui passe dans le dos du chamane étant désignée comme des « rênes », l'observateur occidental pourrait croire qu'elle a pour rôle de contrôler l'officiant rituel.
- 11 Cependant, si l'on analyse la métaphore du tambour-cheval, on peut noter que le chamane lui-même est appelé « cavalier » mais qu'il dit de son cheval que celui-ci est non dressé⁶. Le tambour est considéré par le chamane et son assistant comme un moyen de transport sur lequel le chamane doit traverser les espaces peuplés par des esprits. En d'autres termes, la monture, qu'il s'agisse du chamane lui-même ou de son tambour, est toujours un cheval non dressé. Voilà pourquoi ni le chamane ni son assistant ne sont considérés comme de vrais cavaliers (l'assistant est seulement celui qui « tient la queue »). L'idée d'un contrôle de la monture est absente, car c'est précisément cette liberté qui fournit son efficacité au rituel⁷.
- 12 Je propose le tableau suivant illustrant le mode de contact avec les esprits, mis au point d'après la description d'un rituel iakoute de la fin du XIX^e siècle (Khudiakov 1969 : 303-416) :

Approche	Chamanisme	Possession
Le chamane est le représentant	d'un humain parmi les esprits	d'un esprit parmi les humains
Processus	"voyage" de l'âme hors du corps	"incorporation" de l'esprit dans le corps
Action	le chamane bat son tambour	l'auxiliaire tient les "rênes"
Présence d'un auxiliaire	non	oui
Esprit concerné	esprit avec lequel les humains contractent une alliance sexuelle	esprits d'humains morts (souvent de malemort)
Figure prédominante du chamane	figures superposées du cavalier et de la monture folle	cheval monté calme tenu par un auxiliaire
Signal (geste)	le chamane bat son tambour	sauts, danse "folle"
Signal (voix)	le chamane parle	cris d'animaux, paroles

- 13 Au premier abord, certains rituels iakoutes devraient être qualifiés de chamanisme, d'autres de possession. En effet, le chamane représente *un humain parmi les esprits* lorsqu'il bat du tambour, en symbolisant une relation sexuelle avec un ou plusieurs esprits. Ce faisant, il est considéré par l'assistance à la fois comme un cheval fougueux et comme un cavalier. Cependant, lorsqu'il représente *un esprit parmi les humains*, le chamane mime son incorporation par les esprits des morts en dansant et en sautant. Dans le premier mode de relation avec les esprits, le chamane conduit le rituel sans auxiliaire, alors que dans le second il a besoin d'être accompagné. Il s'agit de deux modes de représentations qualifiés par Roberte Hamayon (2006 : 28-29) de « contact direct » avec les esprits : en même temps, le chamane a une action sur l'esprit et il le rend présent. Toute l'efficacité du rituel réside dans son art à représenter ce contact et c'est de lui que dépend l'adhésion du public au rituel (*ibid.* : 28).
- 14 Viktor Mikhailovski⁸ avait noté qu'« au dos du costume du chamane est attachée une chaîne en fer, symbolisant le pouvoir du chamane ». En fait, l'analyse du rituel montre que la chaîne est touchée par l'auxiliaire durant l'incorporation d'un esprit mais non durant le voyage chamanique. Pour cette raison, on peut considérer la chaîne, appelée « rênes » du chamane, davantage comme un moyen de contact avec le chamane, lorsqu'il est possédé par un esprit, que comme une marque de son pouvoir ou de sa résistance. Par contraste, lorsque le chamane incorpore un esprit, il prend symboliquement un risque, qui rend son contrôle par un humain nécessaire. La métaphore de la monture dans le rituel iakoute comporte donc deux modes de représentation des esprits, le chamanisme et la possession, mais la présence d'un auxiliaire n'est obligatoire que dans la partie du rituel incluant la possession.
- 15 Ainsi, comme le rappelle Henri Lecomte (p. 37), « le chamane [...] n'est pas toujours son propre musiquant tout au long du rituel »⁹ et, il peut aussi arriver que certains possédés par des esprits chantent et soient donc « musiquants » de leur propre transe (Xavier Vatin, p. 194).

Voir, dire, c'est faire... Sémantique musicale et efficacité rituelle

- 16 Les instruments de musique n'ont pas une fonction rituelle en soi¹⁰, mais celle-ci leur est attribuée par les hommes d'après le son qu'ils émettent, leur forme, les gestes auxquels ils

obligent selon leurs dimensions, leur poids et de multiples autres critères. Rouget lui-même le notait (1990 : 183), la transe ne se déclenche pas en fonction d'un rythme prédéterminé. Le rythme n'est qu'un des éléments du système du rituel, qui prend en compte bien d'autres caractéristiques, telles que les mouvements, les paroles des adeptes ou des officiants, le cadre environnemental, le moment où l'action se déroule... Et pourtant, dans un article passionnant, Jean-Jacques Nattiez affirme que la musique possède des « capacités symboliques propres » (2004 : 70). Il y a, selon cet auteur, une « présence immanente, dans le signifiant musical, d'un certain caractère émotif ou affectif qui préexiste à toute codification culturelle mais qui en même temps la rend possible et même l'explique en partie » (*ibid.* : 67)¹¹. C'est aussi, partiellement, l'opinion de Laurent Aubert dans l'ouvrage qui nous intéresse ici :

« [...] une musique ne peut réellement être opérante qu'au sein du contexte social et événementiel auquel elle s'intègre. Cette efficacité – pour autant qu'elle soit attestée – ne relève ainsi *pas seulement* [mes italiques] de la nature des sons, de leurs propriétés acoustiques, mais tout autant de la fonction socialement attribuée à la musique et des codes sonores qu'elle émet dans une situation précise, lesquels sont immédiatement perçus et appliqués par les adeptes en position de "musiqués" ». (p. 17)

- 17 Personnellement, je ne crois pas à une propriété immanente de la musique mais plutôt au caractère subjectif¹² de celle-ci et à ce que Roberte Hamayon (p. 21) appelle des « découplages » entre les registres physiques (geste), l'état psychique (son) et les idées culturelles (valeurs symboliques). On pourrait dire, comme Erwan Dianteill (p. 188), que la musique « a une fonction de médiateur sensible entre intériorité et extériorité ».
- 18 Chaque sujet réagit diversement à la musique en fonction de la culture dans laquelle il vit, des représentations qui sont liées à un type donné de musique, de son passé proche et lointain et de son présent, de son éducation. Ses réactions à une musique donnée évolueront aux différentes époques de sa vie. Il est possible qu'un même type de musique appelle des comportements similaires dans d'autres cultures, sans que cela signifie que ces comportements résultent d'une capacité immanente de cette musique à les déclencher : par des chemins divers, deux sujets très opposés peuvent arriver aux mêmes résultats sans que ceux-ci aient la même signification.
- 19 Je propose d'illustrer mon argumentation par un court commentaire du concert sibérien donné à la suite de la conférence dont l'ouvrage *Chamanisme et possession* est le fruit. Les musiciens iakoutes German et Claudia Khatylaev interprètent une musique ethnique¹³, inspirée des mélodies et techniques de chant de leur peuple. Ils jouent du tambour de chamane et de la guimbarde, considérée comme un instrument rituel dans des cultures voisines¹⁴. Lors de leurs concerts, ils ont l'habitude d'inviter des personnes sur scène à qui ils prêtent leurs instruments pour jouer ensemble un morceau. Celui-ci est généralement très fort et rapide, ce qui permet à chaque musicien de simplement frapper le rythme. Or, à Genève, la conférence avait réuni des passionnés de chamanisme parmi le grand public et un homme monta sur scène et se mit à jouer de la guimbarde en fermant les yeux, ne les ouvrant parfois que pour montrer un œil blanc, démontrant « visiblement » un état de « transe ». Cet homme et sa compagne suivirent ensuite les musiciens jusqu'à Annecy où ils tinrent à assister au concert suivant, bien qu'identique, et à « planer », selon leurs dires, sur cette musique chamannique. Le résultat des battements du tambour chamannique iakoute aussi bien chez les anciens Iakoutes que chez les auditeurs français est apparemment le même : ce que la littérature, même scientifique, appelle souvent un « état modifié de conscience ». Pourtant, peut-on prouver, d'une part, que la « transe »

existe et qu'elle n'est pas simulée, d'autre part que c'est bien la musique qui en est la cause¹⁵ ? Certes, qui d'objecter que « l'étranger à la culture concernée ne les vit pas émotionnellement comme l'autochtone, mais il est tout à fait possible qu'il comprenne à quel univers renvoient les musiques porteuses de ces associations » (Nattiez 2004 : 68). Je penche pour ma part plus pour l'affirmation de la différence des chemins pris par les auditeurs pour arriver à l'état dit « de transe ». En effet, l'auditeur occidental s'est nourri de lectures sur le chamanisme, qui lui ont donné, croit-il, les clés pour arriver à côtoyer les esprits lors d'un « voyage chamanique ». En cela, il accorde peut-être même, plus que l'autochtone, une valeur décuplée à la symbolique musicale. Qu'il entre, ou pas, en transe n'est alors qu'une question subsidiaire, mais qui, elle aussi, pose problème. J'y reviendrai plus loin.

- 20 La sémantique présente dans la musique trouve un écho dans celle du geste rituel, qu'il s'agisse de la danse proprement dite ou d'autres expressions du corps. Franck Bernède (p. 73) parle ainsi de grammaire corporelle. Selon lui, « les moindres détails de postures prennent valeur de signes ». Au début de leur initiation, les médiums ne marquent que peu de différences entre les mouvements des divinités et ceux des esprits malfaisants. La gamme des postures se développe progressivement (*id.*).
- 21 Il faut noter aussi que le geste, qu'il s'agisse de celui nécessaire au jeu d'un instrument ou de la danse effectuée sans instrument en main par un officiant ou un participant du rituel, peut, comme l'a observé Rouget (1990 : 221), être la source, de manière apparente ou d'après les dires des participants eux-mêmes, d'une « transe » des possédés. La danse¹⁶, au même titre que la musique, est un mode de représentation des esprits durant les rituels, un moyen de représenter l'incorporation par un esprit du corps, considéré comme un support de vision de la présence des esprits au milieu des hommes.
- 22 Finalement, le geste et le son rituels possèdent un caractère fonctionnaliste. Comme l'a noté Nattiez, « l'important, c'est que l'association avec l'être surnaturel existe pour l'autochtone » (2004 : 63). Les corps des médiums sont le lieu de présence des dieux sur terre et la terminologie vernaculaire décrit cela comme intrusions, tremblements, pénétrations (Franck Bernède, p. 47). Le langage du rituel est codifié. Ainsi, les phases se succèdent selon un ordre logique. Par exemple, chez les Damai au nord de l'Inde, le temps du rituel se divise comme suit : 1) prélude musical (bardes + assistants) annonce la veillée du rituel. Chaque instrument représente un type de divinités ; 2) phase signifiant « encourager », prélude aux danses de possession ; 3) « éveiller » (phase la plus longue), les médiums incarnent les divinités par les danses identificatoires ; 4) « incarnation », consultation des divinités ; 5) « bénédiction », la divinité est renvoyée et l'assemblée et les musiciens sont bénis (Franck Bernède, p. 59). Nattiez qualifie cette progression d'« ordre d'enchaînement syntaxique » (2004 : 61).
- 23 La musique et la danse ont des fonctions déterminées, qu'il s'agisse de représenter l'esprit ou de traduire le message que celui-ci est censé vouloir délivrer : elles sont identificatoires ou invocatoires¹⁷. Dans le chamanisme, ces entités demeurent inaccessibles à la collectivité, le chamane en est le messenger, l'intermédiaire agissant ; alors que dans le cas de la possession, les esprits sont considérés comme présents sur terre, incarnés, et la communauté peut les rencontrer et « converser » avec eux (Laurent Aubert, p. 12). Musique et danse constituent des « moyens d'accès à tous les recoins de la surnature (Hamayon 1990 : 485) et constituent donc des procédés efficaces, dotés d'une nature et d'une fonction.

- 24 Pour clore ce chapitre, répertorions ici chronologiquement les éléments que nous offrent les contributions de *Chamanisme et possession*.

Aire géographique / peuple	Nature de la danse et/ou de l'instrument	Fonction de la danse et/ou de l'instrument
Sibérie méridionale / Ekhti-Bulagat	récit épique chanté	accorder la chance à la chasse en attirant les esprits, comme durant les séances chamaniques (le même verbe est utilisé pour désigner le barde chantant et le chamane faisant des bonds à pieds joints et, éventuellement, battant du tambour) (Hamayon, p. 24)
Sibérie (Iakoutie, Touva, Bouriatie, région khanty-mansi, Kamchatka)	tambours, guimbardes, vièles, citahes, harpes chez différents peuples mais aussi ethnorock chamannique	efficacité du rituel par le principe "dire, c'est faire" (Lecomte, p. 40) / imitations de rituels chamaniques par les groupes de musique contemporains
Inde du Nord / tailours-musiciens Damai	barde et tambour-sabier, groupe instrumental avec tambours, timbales / récit épique / danses figuratives (rotations, sauts à cloche-pied) / gestes rituels	le Guru Gorakhnath procède à l'identification (musicale) des bardes avec les divinités villageoises (issues de la caste des musiciens de la cour du temps du roi) (Bernède, p. 60) / danse représentant l'incarnation du possédé par l'esprit / geste de purification, de louange, d'auto-consécration et d'incarnation
Régions de Bagdad, Irbahan et Nishapur + Balouchistan, Ouzbékistan, Tadjikistan	concert soufi samâ : thème religieux accompagné de percussion, luth, flûte / dhik comportant mouvements corporels, techniques respiratoires, danses, incisions au couteau / danse mimétique (des grues) / chamanisme en Asie centrale	redonner des forces aux derviches épuisés par l'ascèse et les privations (During, p. 81), les danses induisent un état d'"illumination" et favorisent "la venue des saints" / chamane honorent les esprits pour que ceux-ci ne retournent pas leur colère contre eux mais aussi pour invoquer la guérison d'un malade
Ile de Sulawesi (Indonésie) / Toraja Sâ dan	psalmodie, chant en sautant, scarifications au couteau, tambour, danses, sauts, cris, plantation de mâts cérémoniels, flagellations, lutte	danse et musique provoquent une "trance" chez les participants, les offrandes sur un tambour sont faites pour les ancêtres et les divinités (Rappoport, p. 99), demande de fécondité, purification des enfants, les feuilles de la plante utilisée pour les flagellations servent aussi à la guérison. Le rite est prophylactique et curatif
Italie méridionale	danse, convulsions, secouements de la tête, battements de pieds / tambour et chant	danse figurative représentant la tarentule. Possession par "un esprit, un animal-symbole, un démon, un saint [lutélaire]" (Di Mili, p. 121). Possédé musiqué. "Exorcisme"
Sud de l'Algérie / Touaregs de l'Ahaggar	tambour-mortier, guitare, luth, danse chamelière, danses "très suggestives" (Sedök-Arkun, p. 141), danse assise, chants, poèmes, bruits de gorge, incisions au couteau	la musique de possession permet la divination et le diagnostic d'une maladie par le devin, les possédés tombent en catalepsie, demande de guérison pour un malade par les femmes possédées dansant assises, chants associés aux différents génies invoqués
Maroc et Mayotte	Maroc : tremblements, convulsions, chutes, incisions au couteau, danse, luth-tambour, crotales / Mayotte : tambours sur pieds et plaque en métal frappée par des baguettes, cris rauques, bains de plantes, danse	rituels curatifs "de décripation" (Hell, p.161). Le rituel représente l'irruption brutale des "forces invisibles"
Cuba, Brésil, États-Unis / Afro-américains	danse (rumba), chants, tremblements, déséquilibres	rumba dansée pour les morts à Cuba. Chants populaires destinés à appeler les esprits au Brésil. Les chants provoquent la venue des esprits. "La musique a une fonction de médiateur sensible entre intériorité et extériorité" (Diantell, p. 188)
Brésil / Ketu, Ijesa, Jêje, Angola, Congo	chants, tambours, cloche métallique, cornes de buffle entrecroquées, hochet en cuivre, éclats de nre	les divinités descendent sur terre et s'"emparent" des vivants. La cloche "agitée à l'oreille de l'initié, peut déclencher la possession" (Vatin, p. 195) car elle est liée à un esprit particulier. Le possédé mime les légendes liées à la divinité qui l'incarne. Le rituel recrée une Afrique mythique

Adaptation des rituels aux changements et socialisation des possédés

- 25 La diversité des contributions à *Chamanisme et possession* illustre la position actuelle de ces cultes à la périphérie des grandes religions. Lorsqu'une religion dominante, généralement monothéiste, coexiste avec des rituels supposant un contact direct avec les esprits, les rituels subsistent sous la forme de rituels d'exorcisme ou de mises en scène théâtrales, stratégies de camouflage pour la survie du culte. Henri Lecomte nous rappelle que les pratiques chamaniques étant réprimées par l'idéologie soviétique athéiste, le chamane évenk « s'est souvent dissimulé sous le masque de l'acteur » (p. 38), sans que cela n'enlève, aux yeux de l'audience, toute son efficacité au rituel mis en scène. L'exorcisme, en tant que partie de la possession, permettait d'intégrer dans le culte les saints ou les dieux de la religion dominante (Rouget 1990 : 287 ; Hell 1999 : 79).
- 26 Ainsi, Dana Rappoport note que les faits de transe et de possession sont d'autant plus répandus que des religions importées arrivent parmi les populations des îles de Bali, Java, Sumatra et Sulawesi. Selon elle, le christianisme a conduit à un oubli des chants et à une diminution du nombre des trances, ce qui remet en cause l'efficacité du rituel (p. 108). Le rituel a pratiquement disparu mais les trances se font à présent dans les églises pentecôtistes au son de musiques importées (p. 114). Le lecteur aimerait en savoir plus, afin d'effectuer des parallèles, notamment, avec le succès des évangélistes en Sibérie. Quelques clés, concernant le pentecôtisme afro-américain, sont livrées par Erwan Dianteill : à Cuba, dans les rituels de candomblé, la divinité suprême est invoquée par des chants de gospel dérivés des hymnes protestants méthodistes et baptistes (p. 185).

Réciproquement, dans les églises pentecôtistes, les croyants sont « imprégnés par le saint esprit, conçu comme un fluide subtil qui enveloppe la personne » (p. 187). Faiza Seddik-Arkam montre que la sédentarisation des Touaregs, au sud de l'Algérie, a engendré un bouleversement des croyances, de la culture au sens socioculturel et sur le plan musical. Ainsi, la vièle monocorde (*imzad*) qui accompagnait les rituels n'est plus jouée que par quelques femmes.

- 27 Certains articles illustrent le phénomène bien décrit par Bertrand Hell (1999 : 65) du travestissement de l'initiation en exorcisme, face aux persécutions que pouvaient subir les partisans du culte. Cette ruse de la thérapisation est présente dans les rituels de tarentisme des Pouilles italiennes. Dommage que Gino Di Mitri réduise sa contribution à une historiographie de la « psychologie de la transe » (p. 128) et ne mette pas en évidence le déguisement d'un culte initiatique (relevant d'une relation charnelle symbolique entre les femmes possédées et saint Nicolas) en un exorcisme musiqué de la maladie censée être produite par la morsure de la tarentule¹⁸. Faiza Seddik-Arkam, en revanche, souligne bien la dimension socialisante de la possession en Algérie, où les maîtresses de cérémonies, craintes parce que considérées comme proches d'entités pré-islamiques, peuvent se permettre des transgressions, notamment la récitation de poèmes érotiques à la limite du vulgaire (p. 154). Le rituel permet « la transgression symbolique du modèle dominant » (p. 152) et l'écroulement des frontières entre les esclaves, les officiers, les nobles et les artisans qui ne se côtoient pas dans les moments de la vie profane.
- 28 Si les rituels s'adaptent au changement, comme les auteurs des articles semblent le montrer, Roberte Hamayon est bien plus catégorique. Dans sa contribution, elle montre que l'épopée avait une importance rituelle considérable dans les sociétés d'Asie centrale. Pour être efficace, elle devait être bien dite, en d'autres termes elle devait être « chamanisée » (p. 24). Or, aujourd'hui, le chamane (*bakhsi*) est remplacé par le barde (*baqsy*) et l'épopée a perdu sa valeur rituelle pour devenir un objet identitaire (p. 27). Je retrouve un processus identique chez les Turcs de Sibérie septentrionale, les Iakoutes où le chamanisme dans sa forme pré-soviétique a disparu et où l'épopée a été proclamée, après un travail de lobbying de longue haleine des membres du gouvernement, au patrimoine mondial de l'Unesco en 2005. Deux choix semblent s'imposer : disparaître ou être reconnu comme religion officielle, une voie de développement possible pour ces rituels élevés au rang de « religions », comme cela a été le cas pour le vodu au Bénin en 1996. Les intellectuels iakoutes avaient essayé de théoriser leurs croyances durant la conférence qui s'était tenue à Iakoutsk, en 1992, *Le chamanisme comme religion : genèse, reconstruction, tradition*¹⁹. En vain. Le christianisme demeure, à ce jour, la seule religion officielle de la République, malgré le succès de la fête nationale de l'Yhyakh, qui donne lieu, notamment, à un rituel d'accueil du soleil au solstice d'été²⁰ qui a rassemblé, selon les journaux locaux, 140 000 personnes en 2009.

Doit-on "entrer dans la transe" ?

- 29 Ce volume *Chamanisme et possession* pose, enfin, la question de l'authenticité de l'état dans lequel se trouvent les participants du culte et sur la croyance en l'efficacité du rituel.
- 30 Une bonne partie des contributeurs, à un moment de leur article, tombent dans le piège du discours en prononçant un jugement de valeur, ou en affirmant, en exergue, leur croyance en la « transe ». Jean During parle de l'authenticité ou du caractère factice de l'extase de certains derviches. Par ailleurs, il se demande (p. 91) ce qu'il est advenu des

facultés de possession dans une société mondialisée. Peut-être le chercheur aurait-il pu déplacer le propos en posant la question des raisons de la disparition de la possession dans notre société. Et Laurent Aubert d'ajouter :

« Si elle est suivie d'effets concrets et vérifiables, c'est que la réalité des pouvoirs qu'elle met en jeu a été éprouvée par la tradition. La négation d'une telle possibilité conduirait d'ailleurs à une impasse : il ne serait en effet pas si simple d'expliquer pourquoi et comment le rituel perdure dans le cas où le possédé trompait systématiquement son public [...] d'autres états rituellement modifiés de conscience peuvent à juste titre être assimilés à des formes, plus douces mais néanmoins réelles, de possession ». (p. 14)

- 31 Nous voilà bien éloignés du recul généralement qualifié de scientifique ! Dana Rappoport (p. 104) décrit ainsi les femmes dansant lors du rituel autour de Sumatra, « soudain, elles accèdent à un état second, les yeux révulsés, les yeux fermés, la tête révulsée en arrière ». Jean-Jacques Nattiez lui-même (2004 : 64), pourtant si rigoureux, évoque la « capacité des phénomènes musicaux à dénoter des entités religieuses ». Dans les sociétés sibériennes, Henri Lecomte note que « le modernisme de la musique n'en fait pas pour autant systématiquement une musique sans pouvoirs » (p. 40). Sans pouvoirs, certes, mais il conviendrait d'ajouter « aux yeux des auditeurs autochtones ». La question du point de vue est en effet essentielle, le chercheur n'ayant pour preuve que ce que les possédés montrent ou disent de leur état. Faute de pouvoir accéder à l'esprit et au cœur de leurs sujets, ils se prennent au jeu de l'observation participante, qui manque de les emporter par la magie de l'instant et voient leurs certitudes bousculées : ils se disent alors « tout de même, il y a autre chose... ». C'est ce qui fait que Bertrand Hell (p. 176) lui-même se demande si l'anthropologie est encore apte à appréhender les ressorts de l'état de transe.
- 32 Ainsi, il semble y avoir, parmi les chercheurs, un besoin de distinguer le vrai du faux dans le rituel. Gilbert Rouget (p. 211) parle « d'authenticité de la possession et de la transe », contestée par Roberte Hamayon (1995) dans son article « Pour en finir avec la transe ». Il reproche à cette dernière de réduire la transe à sa dimension symbolique et d'oublier sa puissance et ses conséquences émotionnelles. Il prend pour cela appui sur l'ouvrage de Laurent Aubert, *Les Feux de la Déesse* (2004), pour montrer l'importance de cet aspect.
- 33 En réalité, pour prendre le cas des sociétés sibériennes, il importe peu pour les autochtones de faire la différence entre le vrai et le faux. La question n'est pas là et un téléphone portable qui sonne durant le rituel ne met pas celui-ci en péril. La question de l'authenticité²¹ semble constituer une préoccupation proprement occidentale. En effet, ce qui compte à leurs yeux, nous l'avons vu plus haut, c'est l'efficacité. Chamane et barde, chez les Exirit-Bulagat de Cisbaïkalie, sont « soumis à une obligation de résultat » (Hamayon, p. 25).
- 34 Pour Gilbert Rouget (1990 : 560), « la possession ne saurait fonctionner sans se constituer en théâtre et la séance chamanique, dans sa phase dramatique, s'apparente à un "one man show" durant lequel se succèdent les épisodes musicaux les plus divers » (*ibid.* : 248). L'idée est développée, par exemple, par Daniel Kister (1995), qui qualifie le rituel chamanique coréen de psychodrame, où la présence dramatisée de l'esprit est utilisée par la *mudang* (la chamanesse) pour la thérapie de son client. Bertrand Hell (1999) va plus loin, récusant toute hypothèse d'hystérie du fait de la structure extrêmement codifiée du rituel. Dans son article pour *Chamanisme et possession*, il montre qu'au Maroc, c'est « l'initié [qui] régit sa propre possession. Il fixe la durée de la danse et dicte le tempo. C'est lui qui sollicite le luth tambour pour qu'il joue la mélodie permettant de se couper la langue et les membres. Même épuisé, le possédé peut dicter le tempo d'un geste furtif afin

de reprendre la danse » (p. 163). Ainsi, il n'y a pas de perte de contrôle et sa condition ne peut pas être interprétée comme une transe, au sens occidental du terme, autrement dit un état de conscience modifié où le sujet perdrait le contrôle de son corps et de son esprit et où il subirait son état. Bertrand Hell refuse d'accepter le concept psychopathologique de transe, qui empêche l'analyse du phénomène dans sa complexité sociale et culturelle (p. 171).

- 35 La théâtralité des rituels ne se résume pas à la notion de drame et au déguisement des officiants. Bien au-delà de cela, le théâtre du culte met en avant le jeu, en tant qu'acte ou processus pourvu d'une efficacité presque immédiate. Ainsi, dans les sociétés sibériennes, où l'étymologie du mot « chamane » est souvent liée au « jeu », les officiants doivent demander aux esprits la chance pour le chasseur, lorsque celui-ci part à la recherche de gibier. Or, cette chance-là « se gagne » (Roberte Hamayon citée in Amiotte-Suchet & Plattet 2003) et reste soumise à un aléatoire que le chamane ne peut qu'essayer de gérer, sans que le résultat soit certain. Mais l'obligation de résultat reste vraie et la société changera le chamane inefficace pour un autre, plus prometteur. Les contributions à l'ouvrage auquel est consacré cet *À propos* montrent ici que dans les deux modes de représentation des esprits que sont le chamanisme et la possession, le point fondamental est l'acte même de représenter²², qui donne vie aux esprits parmi les humains, le temps du rituel. Par conséquent, la question n'est pas d'« entrer dans la transe », de déterminer si le sujet est, ou non, en « transe », mais de montrer quelles sont les raisons et les implications de l'état qui laisse paraître.

36 ♦

- 37 Au terme de la lecture de ce volume, force est de constater que seul le mot transe est pratiquement utilisé dans ce recueil. Le mot extase ne fait qu'une brève apparition dans l'article de Jean During. Pourtant Mircea Eliade (1968) évoquait déjà les « techniques archaïques de l'extase », Ioan Lewis (1971) désignait le chamanisme et la possession comme des religions de l'extase, et Gilbert Rouget (1990) a nuancé l'emploi du mot en le distinguant de la transe. L'utilisation présente, presque exclusive, du terme de transe ne dénote-t-elle pas un certain *vacuum* et les limites des études actuelles²³ ? Finalement, quel serait le point de vue idéal pour analyser la « transe » ? Une collaboration des sciences, comme certains le suggèrent, ou une contribution des autochtones eux-mêmes apporterait-elle une réponse à ce questionnement ?
- 38 Entrer dans la transe en la prenant trop au sérieux serait oublier la dimension de jeu et de théâtralité qui existe dans les rituels de chamanisme et de possession. Ce serait aussi y croire. Et la foi en un état modifié de conscience couperait net toute velléité de vouloir l'expliquer.
- 39 Le colloque organisé en 2005 par les Ateliers de musique traditionnelle de Genève a fait le choix d'un titre aguicheur, ce qui ne manqua pas d'attirer un auditoire intéressé par le chamanisme non plus du point de vue ethnomusicologique ou anthropologique mais de celui de la pratique. Il ne faut pas oublier que les communautés néo-chamaniques remportent un succès particulier en Suisse, où se trouve la Fondation Michael Harner.
- 40 Il n'en demeure pas moins que la publication des actes de ce colloque sous le titre plus neutre de *Chamanisme et possession* offre au chercheur des pistes d'analyses passionnantes, avec la mise en parallèle d'études de cas, qui, bien que ceux-ci soient dispersés aux quatre coins du monde, montrent l'étonnante proximité des modalités de rapport symbolique

aux esprits dans les sociétés dites traditionnelles, et viennent nourrir une réflexion diachronique sur l'importance symbolique de la musique pour ces sociétés en transition.

BIBLIOGRAPHIE

- Amiotte-Suchet, Laurent & Patrick Plattet, 2003 « L'amour, la chance, le jeu... des thèmes sérieux en Sibérie : entretien avec Roberte Hamayon », *Ethnographiques.org* 4 [http://www.ethnographiques.org/2003/Hamayon,Amiotte-Suchet,Plattet].
- Aubert, Laurent, 2004 *Les Feux de la Déesse. Rituels villageois du Kerala*. Avec la collaboration de Ravi Gopalan Nair & Dominique Wohlschlag. Lausanne, Payot (« Anthropologie – Terrains »).
- De Martino, Ernesto, 1966 *La Terre du remords*. Traduction de Cladue Poncet. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).
- Eliade, Mircea, 1961 « Recent Works on Shamanism : A Review Article », *History of Religions* 1 (1) : 152-186.
- Eliade, Mircea, 1968 [1951] *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.
- Erlmann, Veit, 1982 « Trance and Music in the Hausa Bòorii Spirit Possession Cult in Niger », *Ethnomusicology* 26 (1) : 25th Anniversary Issue : 49-58.
- Hamayon, Roberte, 1990 *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre, Société d'ethnologie (« Mémoires de la Société » 1).
- Hamayon, Roberte, 1993 « Are "Trance", "Ecstasy" and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism ? », *Shaman* 1 (2) : 3-25.
- Hamayon, Roberte, 1995 « Pour en finir avec la "transe" et "l'extase" dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes* 26 : 155-190.
- Hamayon, Roberte, 1997 *Taïga, terre de chamanes*. Paris, Imprimerie nationale.
- Hamayon, Roberte, 2006 « L'idée de "contact direct avec des esprits" et ses contraintes d'après l'exemple de sociétés sibériennes », *Afrique & Histoire* 2 (6) : 13-39.
- Hell, Bertrand, 1999 *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris, Flammarion.
- Khudiakov, Ivan Aleksandrovitch, 1969 *Kratkoe opisanie Verkhojanskogo okruga*. Leningrad, Nauka.
- Kister, Daniel, 1995 « Dramatic Characteristic of Korean Shaman », *Shaman* 3 (1) : 15-40.
- Laufer, Berthold, 1917 « Origin of the Word Shaman », *American Anthropologist, New Series* 19 (3) : 361-371.
- Lewis, Ioan M., 1971 *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Baltimore, Penguin Books.
- Maj, Émilie, 2010 « Le sauvage et le domestique dans la métaphore équestre du chamane iakoute », *Études mongoles, sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 41 : *Le cheval : monture, nourriture et figure*. Carole Ferret, ed. [http://emscat.revues.org/index1606.html]

Mandelstam Balzer, Marjorie, 1993 « Shamanism and the Politics of Culture : An Anthropological View of the 1992 International Conference on Shamanism, Jakutsk, the Sakha Republic », *Shaman* 1 (2) : 71-96.

Matory, J. Lorand, 1994 « Rival Empires : Islam and the Religions of Spirit Possession Among the Òyóo-Yorùbá », *American Ethnologist* 21 (3) : 495-515.

Nattiez Jean-Jacques, 2004 « Ethnomusicologie et significations musicales », *L'Homme* 171-172 : *Musique et anthropologie* : 53-81.

Rouget, Gilbert, 1990 [1980] *La Musique et la Transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris, Gallimard (« Tel »).

Samsonov, 1996 *Slovar' zaimstvovannykh slov*. Jakutsk, Jakutskoe Kinzhnoe Izdatel'stvo Bitchik.

Van Gennep, Arnold, 1903 « De l'emploi du mot "chamanisme" », *Revue de l'histoire des religions* 47 (1) : 51-57.

Zieme, Peter, 2008 « A note on the Word "Shaman" in Old Turkic », *Shaman* 16 : 137-142.

NOTES

1. J'ai rassemblé les éléments de critique de cet ouvrage durant mon séminaire sur « Chamanisme et possession » dans le cadre de mon contrat de recherche au Centre for Landscape and Culture (Université de Tallinn, Fondation estonienne pour la science).

2. Selon une théorie du XVIII^e siècle cherchant à prouver l'existence de traces du bouddhisme dans les langues ouralo-altaïques, le mot viendrait du sanskrit indien *sramana*, désignant le moine bouddhiste. Selon d'autres théories le mot proviendrait du terme toungouse (*sa-*) se référant au savoir (cf. Van Gennep 1903 ; Laufer 1917 ; Zieme 2008).

3. Encore qualifiée d'« absorption mystique » par Franck Bernède (p. 56).

4. Les Yakoutes sont le peuple turc le plus septentrional. En Sibérie extrême-orientale, ils ont élevé jusqu'à présent des chevaux et des bovins en voisinant avec des peuples éleveurs de rennes. Ils chassent également, comme d'autres peuples de l'ensemble altaïque dont ils sont les cousins. Ils pratiquent deux types de chamanisme, l'un fondé sur l'élevage, l'autre centré sur la chasse. Dans le chamanisme pastoral, la relation avec l'invisible suppose la présence d'esprits considérés comme les ancêtres des humains et donateurs d'animaux domestiques, alors que dans le chamanisme cynégétique la relation à la supernature envisage l'existence d'esprits à forme animale.

5. La métaphore rituelle de la monture et du cavalier dans la possession est présente aussi en Afrique chez les Haussa et les Yoruba. Dans nombre de rituels, le possédé est vu comme la monture (souvent comme la jument) de l'esprit (dans la culture des Hausa au Niger [Erlmann 1982] ; au Nigeria [Matory 1994]). Dans le rituel y-yoruba au Nigeria, il y a superposition de deux métaphores : celle de l'épouse de l'esprit (pour cette raison le possédé est souvent une femme mais peut aussi être un homme travesti en femme) et celle du cheval. Le symbole de l'épouse de l'esprit est lié à l'idée d'une relation sexuelle avec l'esprit, alors que la métaphore du cheval monté vient, selon Matory (1994 : 505), d'un passé historique chargé de l'imposante figure d'un ordre politico-religieux puissant. La notion de « monture » est commentée par Franck Bernède dans sa contribution (p. 62) :

les mediums dans le culte *jāgar* d'Inde du Nord sont représentés à la fois comme les chevaux ou montures des dieux, et comme les divinités elles-mêmes.

6. J'ai commenté de manière détaillée la mise en scène de la domestication et le rapport entre l'homme et l'animal dans cette double métaphore du cheval et du cavalier, dans un article publié dans la revue *Études mongoles, sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* (Maj 2010).

7. Cette conception de la monture dans le chamanisme est fortement liée aux méthodes d'élevage des chevaux chez les Iakoutes, qui se rapprochent plus des techniques d'élevage des rennes, sur de larges espaces, que de celui des bovins, près des villages (cf. note précédente).

8. In *Shamanism in Siberia and European Russia*, Helsinki, Mémoires de la Société finno-ougrienne 1933, 46, cité par Eliade (1968 : 130).

9. Gilbert Rouget (1990 : 501-505) lui-même, l'ayant remarqué et ayant noté l'étroitesse de la frontière entre chamanisme et possession, avait proposé le terme de transe communuelle pour désigner un phénomène à la frontière entre les deux : entre transe induite par le « musiquant » et transe conduite par le « musiqué ».

10. Gilbert Rouget (*ibid.* : 159-160) l'avait bien montré pour le tambour qui, dans les langues à tons, peut passer d'instrument rythmique à la fonction mélodique.

11. Jean-Jacques Nattiez propose une définition de la sémantique musicale : « L'être humain peut associer, en raison d'une analogie naturelle et motivée entre le signifiant musical et le signifié auquel il renvoie, ou par l'effet d'une convention ou d'une codification socioculturelle, ou les deux, un phénomène musical quelconque (hauteurs, intervalles, schémas rythmiques, échelles, accords, motifs, phrases musicales, mélismes, instruments, etc.) avec n'importe quel fragment de son expérience du monde (affective, psychologique, sociale, religieuse, métaphysique, philosophique, etc.), en fonction de ses besoins (religieux, alimentaires, écologiques, économiques, ludiques, affectifs, etc.) et selon les capacités symboliques propres de la musique » (2004 : 69-70).

12. Rouget, quant à lui, parle de « réactiver [la musique] pour son propre compte » (1990 : 184).

13. Je qualifie leur musique de musique « ethnique » et non « traditionnelle » car ils ajoutent aux chants iakoutes des mélodies d'Asie centrale et des bruits de la nature non employés dans le répertoire de la tradition populaire. Je n'entrerai pas ici dans le débat lié à la nature des dites musiques traditionnelles.

14. La littérature ethnographique ne décrit jamais (sauf dans Khudiakov 1969) l'emploi de la guimbarde dans les rituels iakoutes du passé. Cet instrument est aujourd'hui utilisé par les *ekstrasens* ou nouveaux chamanes. Il semble néanmoins que la guimbarde ait été utilisée par les Mongols, notamment comme instrument rituel. Voir aussi Hamayon (1990 : 172).

15. En effet, Gilbert Rouget (1990 : 228) montre, par exemple, qu'il arrive qu'il y ait transe de possession sans musique et par conséquent sans danse, l'une n'allant pas sans l'autre.

16. En distinguant les danses abstraites, qui auraient pour rôle de déclencher la transe, des danses figuratives, qui auraient pour fonction de manifester l'état de possession, Gilbert Rouget (1990 : 222-223) note la difficulté de juger de l'appartenance d'une danse à l'une ou l'autre catégorie, du fait de l'oubli possible de la signification d'une danse par la communauté.

17. Gilbert Rouget propose ici de « distinguer possession au sens courant du terme (*spirit possession*) et la possession médiumnique (*spirit mediumship*) : dans la première le comportement du possédé ne transmet pas nécessairement de message particulier aux autres, tandis que dans la seconde l'accent est mis sur la communication. L'esprit responsable de la possession médiumnique a quelque chose à dire à un auditoire » (1990 : 255 ; voir aussi Lewis 1971).

18. Pour cela, voir par exemple De Martino (1966).

19. À ce sujet, on peut se référer à Mandelstam Balzer (1993).

20. Observation de terrain durant ma mission en République Sakha (Iakoutie) financée par l'Institut Paul-Émile Victor (mission Festivethno 2009). Le lien entre « religion du ciel » (ou tengrisme) et pouvoir étatique en Asie centrale mérite un article entier. Il fait l'objet d'une recherche de l'équipe Asie du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (UMR 8582).

21. Le fait musical, notamment les musiques dites traditionnelles, ne sont pas épargnées par la notion d'authenticité, qui dote de propriétés qualitatives telle musique ou tel groupe, lui retirant, ou non, le qualificatif de « traditionnel ».

22. Autrement dit de « rendre (symboliquement) présent » (Hamayon 2006 : 15).

23. Roberte Hamayon (1993) a consacré un article entier à l'utilisation des termes de transe et d'extase dans l'analyse du rituel.

INDEX

Keywords : Shamanism, Music, Dance, Yakut, Theatricality, Authenticity

Mots-clés : chamanisme, possession, transe, musique, danse, Iakoutes, théâtralité, authenticité

AUTEUR

ÉMILIE MAJ

Tallinn University Centre for Landscape and Culture – Estonian Institute of Humanities, Tallinn